

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Welfare state e tassazione: il punto critico della libertà tra dono e corruzione

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1760550> since 2020-11-01T18:16:58Z

*Publisher:*

Edizioni dell'Orso

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# DONO, CONTRODONO E CORRUZIONE

Ricerche storiche e  
dialogo interdisciplinare

*a cura di*  
Gianluca Cuniberti



Edizioni dell'Orso

*Fonti e studi di Storia Antica*  
Collana fondata da  
SILVIO CATALDI

*Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Torino,  
Dipartimento di Studi storici, Ricerca locale – linea b*

*Comitato Scientifico:* Silvio Cataldi (Torino), Victor Alonso Troncoso (La Coruña),  
Claudia Antonetti (Venezia), Elisabetta Bianco (Torino), Pietro Cobetto Ghiggia  
(Campobasso), Gianluca Cuniberti (Torino), Dominique Lenfant (Strasbourg),  
Robert Weldon Wallace (Evanston)

I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di *peer review*  
che ne attesta la validità scientifica.

# DONO, CONTRODONO E CORRUZIONE

Ricerche storiche e  
dialogo interdisciplinare

*a cura di*

Gianluca Cuniberti



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

© 2017

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

15121 Alessandria, via Rattazzi 47

Tel. 0131.252349 - Fax 0131.257567

E-mail: [info@ediorso.it](mailto:info@ediorso.it)

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica: ARUN MALTESE ([bibliotecnica.bear@gmail.com](mailto:bibliotecnica.bear@gmail.com))

Grafica della copertina: PAOLO FERRERO ([paolo.ferrero@nethouse.it](mailto:paolo.ferrero@nethouse.it))

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941*

ISBN 978-88-6274-699-1

## INDICE GENERALE

GIANLUCA CUNIBERTI

*Premessa*

p. IX

CLAUDIA ANTONETTI

Gli Antichisti e le indagini sul dono: una prospettiva da riattualizzare 1

STEFANO DE MARTINO

“Corrompere” gli dèi nell’Anatolia ittita 15

CAROLINA FERRANDI

Corruzione e malversazione nell’impero ittita: tra *exempla*, normativa e casi concreti 27

DOMINIQUE LENFANT

Liens personnels, pots-de-vin ou protocole ? Les dons du roi de Perse aux ambassadeurs grecs 41

NICOLAS RICHER

Pourquoi Sparte a vaincu Athènes en 404. Les pratiques sociales et militaires traduisant une influence sur l’action d’autrui mentionnées par Xénophon dans le début des *Helléniques* 71

PIETRO COBETTO GHIGGIA

La corruzione come ‘reato pretestuoso’ nell’Atene di età classica 101

CLAUDIA ZANAGA

L’arbitrato nell’Atene del IV secolo a.C.: varie sfumature di (il)legalità 113

DANIELA MARCHIANDI

Contiguità pericolose nell’amministrazione locale dell’Attica classica: affari di famiglia, conoscenze altolocate e doni strategici (a margine del contratto di affitto di una cava di pietra ad Eleusi – *SEG LIX* 143) 131

MARCO BETTALLI

Ricchezza, corruzione, incompetenza: il mestiere di stratego nell’Atene del IV secolo a.C. 179

GIANLUCA CUNIBERTI

Il dono, la persuasione, la democrazia: percezione e negazione della *dorodokia* 197

ARNALDO MARCONE	
Forme evergetiche nella società del Principato: la riflessione senecana	219
PAOLO GARBARINO	
<i>Ad legem Iuliam repetundarum</i> . Profili giuridici della repressione della corruzione in età tardoantica	233
ANDREA PELLIZZARI	
La fenomenologia del «dono» nell'opera di Libanio: un approccio multiforme	271
BERNADETTE CABOURET	
Les cadeaux aux empereurs et aux dignitaires dans l'Empire romain oriental tardif	289
EDOARDO BONA	
<i>Quando strenas do, mihi accipio et ego</i> (Aug. <i>serm</i> 198, 2). Appunti dono e contraccambio nella predicazione di Agostino	309
EMILIANO URCIUOLI	
Un banale circuito infernale. Il 'mercato oblativo' all'origine del campo religioso cristiano	327
MARIA CHIARA GIORDA	
Tra la terra e il cielo: offerte, doni e reciprocità nell'Egitto monastico tardo antico	375
ANDREA NICOLOTTI	
Doni e controdoni nel culto delle reliquie	401
VALENTINA TONEATTO	
Interessi privati e beni della comunità nel discorso ecclesiastico tra Tardo Antico e Alto Medioevo	419
DARIO CANZIAN	
Governare con il consenso: clientele, amicizie, fedeltà e corruzione a Padova tra comune e signoria	433
MARINO ZABBIA	
Corruzione uso politico del dono e crisi del Comune in Albertino Mussato e altri cronisti trecenteschi	455



LORENZO TANZINI	
Le pratiche elettorali e consiliari dei comuni italiani (XIII-XIV): tra regolamentazione e forzature	471
ANTONIO OLIVIERI	
Il linguaggio della riforma: retorica della corruzione e ritorno alle origini nella documentazione ospedaliera tardomedievale	493
DANIELA PIEMONTINO	
«Beneficio pubblico» e «utili particolari» nella Valsesia del Seicento	515
DEBORAH BESSEGHINI	
Dono e corruzione come vettori di mondializzazione. Il caso di Anita O’Gorman alla vigilia del processo di indipendenza dell’America spagnola (1808-1809)	535
PIERANGELO GENTILE	
Doni e controdoni tra onore e scandalo: dalla tabacchiera di Carlo Alberto al caso Herz	563
PARIDE RUGAFIORI	
Italia 1920-1960: dono e corruzione tra etica, politica e impresa. Riflessioni dal caso Gaslini	581
PAOLO SILVESTRI	
Welfare State e tassazione. Il punto critico della libertà: tra dono e corruzione	587
LUCA BAGETTO	
Carisma globale contro istituzioni globali? Per un ripensamento dell’eredità politica degli anni ’70	609
PAOLO HERITIER	
Ambivalenze dei circoli del dono e della vendetta: la giustizia come reciprocità	633
ROCCO SCIARRONE	
Dono, scambio e capitale sociale. Alle basi della forza e persistenza delle reti mafiose	657



PAOLO SILVESTRI

## Welfare State e tassazione. Il punto critico della libertà: tra dono e corruzione

### Introduzione

Il welfare state può essere inteso alla stregua di un sistema moderno di circolazione del dono? Ma un dono così concepito, una volta che è istituzionalizzato, regolarizzato e sanzionato attraverso meccanismi giuridici come la tassazione e la redistribuzione, non rischia di essere perverso o corrotto, cioè di non essere più dono, e non lasciare spazio a moventi genuinamente altruistici? Di più, se la logica utilitarista del mercato può corrompere o creare effetti di *'crowding out'* ('allontanamento' o 'spiazzamento') di sentimenti o moventi altruistici, cosa ci fa pensare che il welfare state non possa anch'esso essere una fonte di corruzione?

In questo articolo intendo avanzare due tesi correlate. 1) Il modo in cui questi problemi sono stati solitamente posti e affrontati: a) è soggetto a fallacie – fra cui la falsa dicotomia e la fallacia di composizione; b) è troppo riduttivo e semplicistico – bisognerebbe almeno cercare di chiarire di che tipo di 'dono' o 'corruzione' stiamo parlando, e chi (o cosa) è il 'donatore', il 'corruttore', il 'donatario' e / o il 'corrotto'. 2) Le risposte a questi problemi non possono essere trovate seguendo un approccio meramente teorico, né possono essere semplicemente basate su prove empiriche, ma devono tener conto della sempre problematica, ambigua e imprevedibile libertà umana.

Svilupperò gli argomenti a favore di queste tesi attraverso un riesame critico di due posizioni opposte – quelle di Titmuss e Godbout – assunte qui come paradigmatiche, cioè esemplificative di altre posizioni ad esse simili o assimilabili (§§ I e II). Svilupperò poi una reinterpretazione della teoria del "punto critico" di Einaudi, intesa come una più complessa e ricca spiegazione antropologica dei problemi e delle risposte qui considerate (§ III).

Più in particolare, i termini del dibattito che intendo analizzare non sono andati oltre (semplificando un po') la mera contrapposizione tra chi ha visto nei meccanismi redistributivi dello stato sociale un moderno sistema di circolazione del dono (Mauss [1923-1924] 1990) – un'idea successivamente sviluppata da Titmuss (1970) attraverso l'analogia tra dono di sangue, inteso come dono a estranei, e welfare state – e coloro che hanno sostenuto che la redistribuzione istituzionalizzata dello Stato, da un lato è incompatibile con qualsiasi idea di dono

poiché si regge su un sistema di imposte di carattere coercitivo, e dall'altro è sempre suscettibile di pervertire o spiazzare l'idea stessa del dono (Godbout, Caille 2000: 68-85).

Vedremo come la riflessione interdisciplinare di Luigi Einaudi – all'intersezione tra economia, diritto e politica –, proprio in quanto antropologicamente più complessa e ricca delle precedenti, è non solo più interessante ma anche più esplicativa dei limiti insiti nel modo di porre i problemi summenzionati. Essa inoltre permette di far luce sul perché questi problemi non possano essere risolti con un approccio meramente teorico o empirico, senza cioè chiamare in causa la tanto concreta quanto sempre ambivalente libertà umana.

### 1. Il dono

Il libro di Titmuss, *The gift relationship. From human blood to social policy* ([1970] 1997), è ormai riconosciuto come un classico degli studi di “social policy”, e non ha mai smesso di suscitare riflessioni, lodi e critiche<sup>1</sup>. Il libro è presentato da Titmuss sullo sfondo dei suoi precedenti studi sul welfare state britannico, di cui è stato uno dei principali difensori e sostenitori:

the study originated, and grew over many years of introspection, from a series of value questions formulated within the context of attempts to distinguish the ‘social’ from the ‘economic’ in public policies and in those institutions and services with declared ‘welfare’ goals (Titmuss [1970] 1997: 57, corsivo mio).

Il libro si basa su un'analisi comparativa dei sistemi di donazione del sangue nel Regno Unito e negli Stati Uniti, rispettivamente, un sistema basato su donatori volontari e un sistema in cui l'offerta di sangue è principalmente gestita da imprese for-profit operanti sul mercato, dove il ‘donatore’ di sangue riceve una remunerazione per il sangue donato. Il principale scopo di Titmuss è mostrare come il sistema volontario britannico, basato sull'altruismo, sia superiore al sistema di mercato americano sia dal punto di vista *morale* che *economico*. Non di meno, questo studio finì con il sollevare interrogativi vicini alla “political philosophy” – “fundamental issues posed by philosophers for centuries” – e persino “methaphisical questions” (ivi: 58-59), temi sui quali Titmuss stesso si sentiva meno sicuro, come ammesso sin dalla prefazione al suo libro.

Nell'economia del presente articolo lasceremo da parte le tesi più specificamente economiche di Titmuss volte a criticare i vari ‘fallimenti del

<sup>1</sup> Per un'analisi approfondita delle discussioni suscitate dal libro di Titmuss vd. FONTAINE 2002.

mercato' del sangue, cioè la sua inefficienza allocativa – crea specchi, carenze o surplus di sangue, e può condurre alla distribuzione di sangue contaminato – e produttiva – in termini di maggiori costi amministrativi e burocratici rispetto al sistema su base volontaria. Queste tesi, in effetti, non hanno resistito al passare del tempo (Berrige 1997; Le Grand 1997: 333-34) e alle dure smentite della storia, come nel caso dell'*affaire du sang* in Francia (Casteret 1992, Godbout [2000] 2002: 73), un sistema anch'esso su base volontaria, attraverso il quale, tuttavia, è stato messo in circolazione sangue contaminato. Ciononostante, il lavoro di Titmuss rimane ancora oggi un monito agli economisti circa i rischi insiti nell'"abuso" del ragionamento economico (Solow 1971).

Ci concentreremo invece sulle questioni più specificamente morali e filosofiche di *The gift relationship*. Seguendo il modo in cui Titmuss imposta, nell'introduzione, i temi principali del suo studio, si possono individuare almeno due grandi questioni: 1) la questione ideologica; 2) il ruolo dell'altruismo nelle società moderne e la connessa questione della libertà. Un'analisi attenta del testo mostra però come le tesi e gli argomenti sostenuti da Titmuss siano diversi e non sempre amalgamati in un quadro coerente ed unitario<sup>2</sup>. Proverò quindi a distinguere analiticamente, ai fini dell'analisi critica che intendo svolgere, queste tesi e argomenti di Titmuss.

### *La questione ideologica*

La questione ideologica è esplicitata da Titmuss tanto all'inizio quanto alla fine dell'introduzione. Da un punto di vista contingente, *The gift relationship* è anche un tentativo di risposta a coloro che avevano sostenuto la necessità di introdurre un mercato del sangue negli UK e di trattare il sangue come una merce, alla stregua di ogni altro bene di mercato (Cooper, Culyer 1968). Tuttavia, l'opera ha una lunga gestazione, iniziata molti anni prima, e va compresa nell'orizzonte

<sup>2</sup> Nelle conclusioni Titmuss tenta di fornire un quadro unitario delle tesi da lui sostenute, anche se il nesso tra le stesse, e quali siano le tesi principali o secondarie, non è del tutto chiaro:

"The commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community, lowers scientific standards, limits both personal and professional freedoms, sanctions the making of profits in hospitals and clinical laboratories, legalizes hostility between doctor and patient, subjects critical areas of medicine to the laws of the marketplace, places immense costs on those least able to bear them – the poor, the sick and the inept – increases the danger of unethical behaviour in various sectors of medical science and practice, and results in situations in which proportionately more blood is supplied by the poor, the unskilled (and) the unemployed, Negroes and other low income groups and categories of exploited human populations of high blood yielders. Redistribution in terms of blood and blood products from the poor to the rich appears to be one of the dominant effects of the American blood banking systems" (Titmuss [1970] 1997: 314).

della difesa socialista e comunitarista del welfare state da parte di Titmuss (Fontaine 2002; Reisman 2001 e 2004: 790-92; Scott, Seglow 2007: 103-111). Egli temeva che la *commodification* o mercificazione del sangue, cioè la sua riduzione a bene di consumo avrebbe condotto alla mercificazione di ogni altro bene e servizio distribuito dal welfare state (Titmuss [1970] 1997: 263) – sanità, educazione, assicurazioni sociali, sicurezza etc. – o alla colonizzazione di questi ambiti da parte dei “individualistic private markets”:

all policy would become in the end economic policy and the only values that would count would be those that could be measured in terms of money and pursued in the dialectic of hedonism. Each individual would act egoistically for the good of all by selling his blood for what the market would pay. To abolish the moral choice of giving to strangers could lead to an ideology to end all ideologies (Titmuss [1970] 1997: 58).

Pertanto, concludeva Titmuss nella sua introduzione,

this study, in one small sector of human affairs, disputes both the death of ideology and the philistine resurrection of economic men in social policy. It is therefore concerned with the values we accord to people for what they give to strangers; not for what they get out of society (ivi: 60).

Queste battute iniziali testimoniano la presenza di una serie di dicotomie – probabilmente riconducibili al desiderio di Titmuss di “distinguere il ‘sociale’ dall’‘economico’”<sup>3</sup> – non sufficientemente esplicitate e tematizzate: stato/mercato, società/individuo, altruismo/egoismo, gratuità/interesse, dono/scambio. Nel discorso di Titmuss, tali dicotomie risultano particolarmente estremizzate al punto da presentarsi come falsi dilemmi o come una forma di manicheismo. Basti qui rilevare quel “bipolarismo manicheo” (Reisman 2004: 780) con cui Titmuss pensa e si rappresenta la questione dono/scambio e sociale/economico:

The grant, or the gift or unilateral transfer – whether it takes the form of cash, time, energy, satisfaction, blood or even life itself – is the distinguishing mark of the social [...] just as exchange or bilateral transfer is a mark of the economic (Titmuss 1968: 22).

Si ha a volte l'impressione che Titmuss, nel tentativo di combattere l'ideologia di mercato, finisca nella classica trappola dell'ideologia dell'anti-ideologia. A questo riguardo, come afferma Reisman, uno dei più attenti studiosi di Titmuss, è vero che “he never accepted that market could complement welfare and need not be its enemy” (Reisman 2004: 780).

<sup>3</sup> Sulla questione economico/sociale e l'influenza di Boulding su Titmuss, vd. FONTAINE 2002, 411-12.

La stessa caratterizzazione del dono unilaterale e la riflessione sul dono di sangue come dono a stranieri e forma di altruismo impersonale ha suscitato non poche critiche, in primis fra gli antropologi, già a partire dalla problematica rilettura di Mauss *nel contesto* di *The gift relationship*:

customs and practices of non-economic giving [...] thus may tell us much, as Marcel Mauss so sensitively demonstrated in his book *The Gift*, about the texture of personal and group relationships in different cultures, past and present. We are reminded, whenever we think about the meaning of customs in historical civilizations, of how much we have lost, whatever we may have otherwise gained, by the substitution of large-scale economic systems for systems in which exchange of goods and services was not an impersonal but a moral transaction, bringing about and maintaining personal relationships between individuals and groups (Titmuss [1970] 1997: 124-125).

L'insistenza di Titmuss sul ruolo e l'importanza del dono impersonale sembra sortire effetti paradossali e contrari a quelli da lui voluti. Come infatti si è spesso notato, nel lavoro di Titmuss le caratteristiche tipiche del dono, cioè il legame e la *relazione personale* tra donante e ricevente e il circuito del dare-ricevere-ricambiare, finiscono con lo svanire, al punto che *The gift relationship* è sembrato persino "mistakenly named" (Douglas 1971). Il dono così concepito sembra appiattito sul solo momento del dare (Godbout [2000] 2002: 71). Di più, l'interesse di Titmuss per l'altruismo impersonale non solo lo allontana dalla concezione del dono come tipicamente appartenente a un contesto relazionale, familiare o comunitario, ma una tale concezione dell'altruismo impersonale "is as far removed from the feelings of personal interaction as any marketplace" (Arrow 1972: 360), rendendo le dinamiche del dono impersonale difficilmente distinguibili da quelle impersonali del mercato, criticate da Titmuss.

In sintesi, nel pensiero di Titmuss sembrerebbe sussistere una tensione irrisolta tra una concezione del dono impersonale, puro e libero – di cui il dono di sangue è l'emblema –, e un'istanza comunitarista che invece si nutre di legami affettivi e relazioni personali.

Titmuss però sottolinea più volte che la sua è una riflessione sul senso di comunità non delle società arcaiche, bensì delle società moderne (v. Titmuss [1970] 1997: 276-79), e che la questione della distinzione tra 'economico' e 'sociale' lo aveva condotto inevitabilmente a porsi domande sulla

morality of society and of man's regard or disregard for the needs of others. Why should man not contract out of the 'social' and act to their own immediate advantage? Why give to strangers? – a question provoking and even more fundamental moral issue: who is my stranger in the relatively affluent, acquisitive and divisive society of the twentieth century? What are the connections then, if obligations are extended, between the reciprocals of giving and receiving and modern welfare system? (Titmuss [1970] 1997: 57-58).

Rimane tuttavia il sospetto che Titmuss *proietti* sulla moderna *big society* il suo spirito comunitarista, o quantomeno il sospetto che egli tema, per usare la terminologia di Tönnies da lui richiamata, che il “*do, ut des*” della *Gesellschaft* finisca per colonizzare lo “scambio di doni” su cui si reggerebbe la *Gemeinschaft* (Titmuss [1970] 1997: 278). Ciò lascerebbe pensare che il ragionamento di Titmuss sia costantemente soggetto a una sorta di *fallacia di composizione*.

Un modo per salvare Titmuss da queste accuse potrebbe essere quello di insistere sul significato del sottotitolo *from human blood to social policy*, lì dove il passaggio “from ... to” può essere spiegato non tanto in termini logici quanto in termini simbolici: il dono di sangue come fondamento *simbolico* del legame sociale. Torneremo su questo nel prosieguo.

Qui importa però insistere sulla fede di Titmuss, tanto incondizionata quanto non (teoreticamente) giustificata, nell’idea che una “socialist social policy” avrebbe dovuto alimentare il senso di comunità, cioè funzionare come linfa e collante del legame sociale. Questo ci conduce alle successive questioni.

#### *Altruismo e libertà nella società moderna*

Il problema del ruolo dell’altruismo nella società moderna e la connessa questione della libertà è anch’esso formulato da Titmuss nell’introduzione:

[this] study is about the role of altruism in modern society – hence its title. It attempts to fuse the politics of welfare and the morality of individual wills. Men are not born to give; as newcomers, they face none of the dilemmas of altruism and self-love. How can they and how do they learn to give [...]? (Titmuss [1970] 1997: 59)

Sebbene Titmuss ammetta di “non rispondere a queste grandi domande”, egli non abbandona mai la convinzione del ruolo imprescindibile di una socialist social policy per alimentare l’altruismo nella società e il legame sociale, anche se questo assunto non è mai dimostrato. Nell’esaminare “the extent to which specific instruments of public policy encourage or discourage, foster or destroy the individual expression of altruism and regard for the needs of others”, Titmuss è interessato a comprendere

whether these instruments or institutions positively created areas of moral conflict for society by providing and extending opportunities for altruism in opposition to the possessive egoism of the marketplace. If the opportunity to behave altruistically – to exercise a moral choice to give in non-monetary forms to strangers – is an essential human right, then this book is also about the definition of freedom. Should men be free to sell their blood? Or should this freedom be curtailed to allow them to give or not to give blood? And if this freedom is to be paramount, do we not then have to regard social policy institutions as agents of altruistic opportunities [...] and not simply utilitarian instruments of welfare? (Titmuss [1970] 1997: 59).



Policy and processes should enable men to be free to choose to give to unnamed strangers. They should not be coerced or constrained by the market. In the interests of the freedom of all men, they should not, however, be free to sell their blood or decide on a specific destination of the gift. The choice between these claims – between different kinds of freedom – has to be a social decision; in other words, it is a moral and political decision for the society as a whole (ivi: 310).

La questione della libertà, formulata in termini così dicotomici – tralasciando il pur rilevante uso improprio, erroneo o “fuorviante” di concetti e termini giuridici (Singer 1973: 313) – appare, ed in effetti è apparsa a molti, paradossale, se non insensata. Questo dilemma della libertà, se analizzato in termini rigorosamente logico-formali, ed assumendo una nozione di libertà come insieme di opportunità di scelta, è davvero incomprensibile. L’introduzione di un mercato del sangue dovrebbe incrementare la libertà delle persone se e nella misura in cui incrementa le opportunità di scelta, in questo caso tra donare e vendere il proprio sangue (Arrow 1972: 349-50). Da questa prospettiva è difficile comprendere come il mercato possa essere “coercitivo” o “costrittivo”.

Anche se si può avere l’impressione che l’idea di libertà di Titmuss rinvii a una concezione più “profonda”, importante e valoriale della libertà – la libertà di donare, intesa quasi come una sorta di libertà positiva se non un “privilegio” (Lomasky 1983; Stewart 1984), sono d’accordo con chi ha sostenuto che il lavoro di Titmuss non abbia nulla a che fare con il problema della libertà (Archard 2002: 90-91; Scott, Seglow 2007: 108-109).

Direi di più: se *The gift relationship* riguarda, secondo il suo autore, la “definizione di libertà”, tale definizione non è mai formulata. Anzi, si ha di nuovo l’impressione che nel contrapporre due tipi di libertà (quella di donare e quella di vendere il sangue), e supponendo che ‘dono=libertà’ e ‘mercato=coercizione’, Titmuss costruisca un *falso dilemma*, e finisca ancora una volta intrappolato nell’ideologia dell’anti-ideologia.

La posizione di Arrow, tuttavia, è non meno ideologica. Al fondo della critica di Arrow sembra esserci quella che Mirowski (2001) ha denominato la “futility thesis”, cioè la non necessità di introdurre il dono, l’altruismo e le questioni etiche nell’analisi economica. Assumendo le “altruistic motivations” come “scarce resource”, Arrow ritiene che sarebbe meglio che “ethical behavior to be confined to those circumstances where the price system breaks down” (Arrow 1972: 355)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> “Like many economists, I do not want to rely too heavily on substituting ethics for self-interest. I think it is best on the whole that the requirement of ethical behavior be confined to those circumstances where the price system breaks down as suggested above. Wholesale usage of ethical standards is apt to have undesirable consequences. We do not wish to use up recklessly the scarce resources of altruistic motivation, and in any case ethically motivated

A difesa di Titmuss, Peter Singer critica e in parte rovescia le tesi di Arrow. In primo luogo, l'altruismo è ben lungi da essere una risorsa scarsa: in un contesto appropriato, l'altruismo alimenta l'altruismo. In secondo luogo, Singer sostiene che il cuore dell'analisi di Titmuss sia il problema della non facile separabilità tra economia ed etica<sup>5</sup>, e, in particolare, l'analisi degli effetti dell'introduzione di norme di mercato nella sfera morale: "I find it hardest to act with consideration for others when the norm in the circle of people I move in is to act egoistically. When altruism is expected of me, however, I find it much easier to be genuinely altruistic" (Singer 1973: 319).

## 2. La corruzione

A questo riguardo, una delle tesi conclusive di Titmuss – "the commercialization of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community" (Titmuss [1970] 1997: 314) – è stata variamente ripresa come uno dei suoi lasciti più fecondi. È il cosiddetto "argomento della corruzione" (Le Grand 1997a: 337-38, 1997b; Reisman 2004; Fontaine 2004), che alcuni filosofi come Sandel (2012: 122-25) hanno riletto alla luce della letteratura sul "crowding out effect"<sup>6</sup>. Anche se questo richiederebbe una migliore precisazione, come spiegato da Archard, del se e in che misura l'"effetto domino" paventato da Titmuss sia o non sia una variante dell'argomento "imperialismo del mercato" (Archard 2002)<sup>7</sup>.

Il punto che tuttavia qui interessa comprendere è: 1) se e in che senso la commercializzazione del sangue *corrompe* non solo i moventi altruistici ma *anche* il senso di comunità o il legame sociale, e 2) quale sia il 'nesso' tra dono di sangue, legame sociale e social policy.

### *La corruzione del legame sociale?*

Titmuss sembra dare per scontato che "altruismo" sia sinonimo di "socialità" e legame sociale. In quest'ottica l'erosione o corruzione dei sentimenti altruistici condurrebbe alla corruzione del legame sociale:

behavior may even have a negative value to others if the agent acts without sufficient knowledge of the situation" (Arrow 1972: 354-355).

<sup>5</sup> Su questo v. anche HAUSMAN, MCPHERSON 2006: 301-304.

<sup>6</sup> In particolare Sandel si riferisce a FREY *et al.* 1996; FREY - OBERHOLZER-GEE 1997; FREY - JEGEN 2001.

<sup>7</sup> Un'interpretazione nei termini dell'"imperialismo dell'economia" è quella di MARCHIONATTI - CEDRINI 2016.

the evidence [...] shows the extent to which commercialization and profit in blood has been driving out the voluntary donor. Moreover, it is likely that a decline in the spirit of altruism in one sphere of human activities will be accompanied by similar changes in attitudes, motives and relationships in other spheres (Titmuss [1970] 1997: 263).

In verità, Titmuss dimostra al massimo che l'introduzione di un mercato di compravendita del sangue "drives out" o corrompe lo spirito donativo. Mentre invece non fornisce prove della sua conclusione, che sembra essere più l'espressione di un timore che di una articolata spiegazione: manca cioè una spiegazione del nesso probabilistico ("it is likely ...") tra effetto di "driving out" nell'ambito del sistema di dono del sangue ed effetto di corruzione "in other spheres" o in altri ambiti del welfare state (timore fra l'altro richiamato, come abbiamo visto, sin dall'introduzione di *The gift relationship* nel contesto della questione ideologica).

Del resto, non siamo di fronte a una sorta di fallacia di composizione? Anche assumendo, come fa Titmuss, che circa l'80 per cento dei donatori di sangue possa essere classificato come "altruista" – cioè "having a high sense of social responsibility towards the needs of other members of society" (ivi: 302-303)<sup>8</sup> – rimane il fatto che i donatori di sangue sono una percentuale molto esigua dell'intera popolazione (in media il 3-4% della popolazione, nei paesi occidentali). Come può la corruzione dello spirito di dono in questa piccola *parte* della popolazione determinare la corruzione di *tutto* il legame sociale?

Per rispondere a questa domanda occorre comprendere il modo in cui Titmuss pensa il 'nesso' tra dono di sangue, legame sociale e social policy.

*Il 'nesso' tra dono di sangue e social policy. La questione del fondamento simbolico del legame sociale*

Azzardo la seguente interpretazione filosofico-giuridica e filosofico-politica di *The gift relationship*: il sottotitolo '*From human blood to social policy*' sottende una metafora organicistica al fondo del pensiero di Titmuss, più precisamente, attraverso l'analogia tra corpo umano e corpo politico Titmuss intuisce la necessità di una sorta di riferimento simbolico fondatore del legame sociale<sup>9</sup>.

Questa interpretazione è basata sulle prime pagine del primo capitolo di *The gift relationship*, completamente trascurate dal dibattito successivo alla sua

<sup>8</sup> Titmuss interpreta in un senso molto ampio l'altruismo dei donatori di sangue. Sulla scorta delle risposte fornite dai donatori di sangue al questionario sottopostogli da Titmuss, si possono tuttavia avere seri dubbi circa questa interpretazione: vd. SCOTT - SEGLOW 2007, 106-107.

<sup>9</sup> Vd. n. 13.

pubblicazione, dove Titmuss analizza l'importanza cruciale del significato simbolico del sangue per diverse culture, società e religioni. Leggiamone solo l'incipit:

There is a bond that links all men and women in the world so closely and intimately that every difference of colour, religious belief and cultural heritage is insignificant beside it. Never varying in temperature more than five or six degrees, composed of 55 percent water, the life stream of blood that runs in the veins of every member of the human race proves that the family of man is a reality (ivi: 61).

Il dono di sangue, come “dono a stranieri” e, in quanto tale, non soggetto ad alcun ritorno-remunerazione economica, incentivo o disincentivo, premio o punizione, è una sorta di dono puro che, nell'analisi di Titmuss ([1970] 1997: 127-8, 140), assurge a simbolo, indice o “indicator” del legame sociale:

one of the most sensitive universal social indicators which [...] tells us something about the quality of relationships and of human values prevailing in a society (Titmuss [1970] 1997: 59).

La mia interpretazione, mi pare altresì corroborata da quella di Fontaine, il quale riassume così il senso dell'opera di Titmuss:

blood, so crucial to bodily integrity, was ideally suited for illustrating the centrality of gift giving to the maintenance of the integrity of the body politic. Its transfusion could carry life or death into the body; metaphorically, the gift of blood illustrated the consolidation of the social bond, while its sale stood for social collapse. What made for the impact of Titmuss's book, then, was [...] also its reflections on *what it is that holds a society together*. And here Titmuss argued that a “socialist” social policy, in encouraging the sense of community, played a central role (Fontaine, 2002: 404, corsivo mio).

A questo riguardo, riprendendo nel penultimo capitolo la questione del dono e dell'altruismo nelle società moderne, questione formulata nei termini di “who is my stranger?”, Titmuss scrive:

we speak here [...] of those areas of personal behaviour and relationships which lie outside the reciprocal rights and obligations of family and kinship in modern society. We are chiefly concerned – as much of social policy is – with ‘stranger’ relationships, with processes, institutions and structures which encourage or discourage the intensity and extensiveness of anonymous helpfulness in society; with ‘ultra obligations’ which derive from our own characters and are not contractual in nature. In the ultimate analysis, it is these concerns and their expression which distinguish social policy from economic policy or, as Kenneth Boulding put it, ‘... social policy is that which is centred in those institutions that create integration and discourage alienation [Boulding 1967: 7]’ (Titmuss [1970] 1997: 279).

Titmuss aveva ben chiaro che, alla fine della sua ricerca, si era ritrovato tra le mani questioni che trascendevano i suoi stessi scopi: *in primis* il problema dell'obbligazione (sociale e politico-giuridica), cioè, citando Isaiah Berlin,

the central question of politics – the question of obedience and coercion: “why should I (or anyone) obey anyone else?”. “Why should I not live as I like?” [Berlin 1969: 121] Why should I not ‘contract out’ of ‘giving relationships’? (Titmuss [1970] 1997: 305).

La questione cruciale sollevata dal lavoro di Titmuss è non solo “what sort of society do we want?” (Singer, *ivi*: 320), ma, prima di tutto, cosa tiene assieme una società. Titmuss pur intuendo che ciò che tiene assieme le “relazioni” tra gli “stranieri” delle società moderne sono i riferimenti simbolici e fondanti delle istituzioni sociali, e che anche la questione dell’“obbligazione” non può prescindere dalla credenza dei membri di una società in questi riferimenti simbolici e istituzionali, sposta continuamente l’accento sul valore di una “socialist social policy” quale garante del legame sociale, contro la potenziale corruzione di esso da parte del mercato. L’intuizione del valore simbolico del dono di sangue come riferimento-simbolico-fondatore del legame sociale, sembra quasi ridursi a una strategia di legittimazione della socialist social policy, e la questione filosofica politica e giuridica del legame sociale rimane, in fin dei conti, in sospeso. Il sottotitolo del suo libro è ‘From human blood to *social policy*’, non ‘From human blood to *social bond*’.

*“Quando lo stato sostituisce il dono”*

Passiamo ora ad analizzare alcune delle principali obiezioni a Titmuss formulate da Godbout in un capitolo de *Lo spirito del dono* intitolato *Quando lo stato sostituisce il dono* (Godbout 2002: 65-85): 1) lo stato non coincide con il sistema del dono; 2) lo stato può anche pervertire il dono; 3) l’imposta non è il dono.

Godbout sostiene che “anche se lo stato intrattiene stretti rapporti con il dono, non fa parte dello stesso universo, ma di una sfera che si basa su principi diversi” (*ivi*: 69). In particolare, nella produzione di servizi al cittadino lo stato “collabora” con ambiti della società che hanno una maggiore vocazione al dono: il terzo settore, come il settore associativo e del volontariato, e le reti primarie, come la famiglia. Ma la loro coabitazione non è facile, poiché

lo spirito del dono entra in contraddizione con il principio di uguaglianza che svolge lo stesso ruolo, nel sistema statale, di quello di equivalenza per il mercato. Ora, il dono si basa su un principio diverso: esso rifugge dal calcolo, che lo contrappone tanto al principio pubblico di eguaglianza quanto al principio mercantile di equivalenza (*ivi*: 76-77).

In secondo luogo, il rischio paventato da Godbout è che lo stato finisca con

il colonizzare (o “sostituirsi” a) gli ambiti della socialità primaria, come è stato agli albori del welfare state, soprattutto nella misura in cui si fa dispensatore di servizi universali. Qui Godbout sembra quasi rovesciare le tesi di Titmuss: *l'effetto di allontanamento delle motivazioni altruistiche è causato dallo stato*.

L'intervento dello stato tenderà sempre a trasformare l'atto gratuito di qualcuno in lavoro non pagato, a cambiarne il senso, e a effettuare la decostruzione sociale del dono inserendolo in un modello di equivalenza monetaria. Contrariamente a quel che lascia intendere Titmuss, l'assunzione dei programmi sociali da parte dello stato – che evidentemente resta auspicabile per altre ragioni, come la giustizia – non ha necessariamente un effetto di trascinamento, non stimola necessariamente le “disposizioni altruistiche” dell'individuo. Essa può al contrario rompere delle reti di dono (ivi: 78).

La terza critica di Godbout tocca un altro punto fragile della costruzione di Titmuss: egli trascura completamente il lato delle ‘entrate’ del welfare state, vale a dire le imposte, e sembra assumere implicitamente, ma senza alcuna spiegazione al riguardo, che donare il sangue sia come pagare le imposte allo stato.

La genesi dello stato moderno è consistita nel passare “dal dono all'imposta”, per riprendere la frase di Alain Guéry (1983). Ma un dono “imposto” non è un dono. [...] [L'imposta, in quanto] imposizione [e] costrizione (in parte liberamente consentita nel caso dei regimi democratici, dove la rappresentanza precede la tassazione, per riprendere la formula celebre) è esattamente il contrario di un dono volontario (ivi: 79-80)<sup>10</sup>.

Godbout, pur insistendo sul fatto che Titmuss avrebbe confuso il sistema di dono con il sistema statale, sembra però voler attenuare la sua contrapposizione a Titmuss, lì dove riconosce che occorre introdurre delle sfumature e porre

*la questione dei limiti dell'intervento dello Stato-providenza [...], limiti oltre i quali il processo si capovolgerebbe. La diffusione del rapporto tra estranei a partire dallo stato può facilmente produrre effetti perversi se non è accompagnata dalle reti sociali e non è ‘in fase’ con esse (ivi: 80, corsivo mio).*

Infine, Godbout sembra voler in ogni caso salvare Titmuss per quanto riguarda la sua intuizione del dono a estranei quale specifico della modernità, anche se esso è classificato da Godbout in una “quarta sfera”, oltre la classica tripartizione “casa”, “mercato”, “stato” (ivi: 83).

Se si può essere d'accordo con le tre principali obiezioni di Godbout a Titmuss – lo stato non è il dono; lo stato può anche pervertire il dono; l'imposta non è il dono –, occorre precisare due questioni importanti della sua riflessione

<sup>10</sup> Un argomento simile è stato avanzato da SEGLOW 2004.

per evitare di cadere nel solito gioco dei falsi dilemmi o delle esclusioni reciproche tra tesi contrapposte: la questione dell'imposta come "coercizione" e la "questione dei limiti". La tesi "imposta=coercizione" testimonia una concezione un po' riduttiva delle istituzioni da parte di Godbout e rischia di riprodurre in maniera eguale e contraria la tesi di Titmuss "mercato=coercizione". La questione del limite, invece, introduce a una riflessione più pacata e meno ideologica sul rapporto stato/mercato. Un'adequata comprensione di questi aspetti permette di riformulare e superare tanto la fallacia di composizione di Titmuss quanto le false dicotomie sin qui incontrate.

### 3. Il punto critico della libertà

È a questo riguardo che la lunga e profonda riflessione di Einaudi sul buon governo e la good society si mostra di particolare efficacia e profondità.<sup>11</sup> Richiamerò implicitamente alcune delle questioni emerse nella precedente ricostruzione critica, e mostrerò, a mo' di riflessioni conclusive, come esse debbano essere comprese in un quadro antropologico più complesso e meno riduttivo.

Mi concentrerò su ciò che considero l'apice della riflessione di Einaudi, cioè la riflessione che va dai due capitoli conclusivi dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria* (Einaudi 1940) alle successive riflessioni epistemologiche (Einaudi 2017) sino alle *Lezioni di politica sociale* (Einaudi 1949). Si tratta di una riflessione eminentemente antropologica e umanistica, all'intersezione tra scienza delle finanze, storia, economia, filosofia del diritto e della politica.

#### *L'imposta come coercizione: il problema dell'obbligazione politico-giuridica*

Einaudi aveva sostenuto ripetutamente che quasi tutta la sua riflessione teorica nella Scienza delle finanze poteva riassumersi nel tentativo di togliere all'imposta quella "taccia" di "[essere] imposta", cioè di toglierle quel senso di costrizione, di ciò che "grava" e "pesa" sul contribuente. La domanda "perché pagare le tasse?" era divenuta nelle sue riflessioni la questione politico-giuridica per eccellenza, cioè il problema dell'obbligazione: perché obbedire alla legge? Vale a dire il problema che, come visto in precedenza, era rimasto in sospeso (nell'analisi di Titmuss), oppure concepito in maniera riduttiva, assimilando cioè la tassazione alla mera coercizione (nell'analisi di Godbout).

<sup>11</sup> Riprendo in questa sede una serie di conclusioni a cui sono pervenuto in alcuni miei lavori precedenti: SILVESTRI 2008, 2012a 2012b e soprattutto SILVESTRI 2015 e 2017 da cui è tratta la sintesi dei paragrafi III.1 e III.2 qui di seguito.

Attraverso una riformulazione delle teorie delle élite e della legittimità (Mosca, Pareto, Michels)<sup>12</sup>, Einaudi (1940) comprende come la cosiddetta “coercizione” dell’imposta non sarebbe necessariamente percepita come tale se il potere (e il potere di tassare) si fonda su valori condivisi e riconosciuti, su un senso condiviso di fiducia reciproca, o come da lui chiamato, “clima di “compromesso” e “accessione”, vale a dire di riconoscimento reciproco, prima di tutto tra maggioranza e minoranza.

Significativa, a questo proposito, è la sua critica a Wicksell ([1896] 1967). Wicksell aveva cercato di superare, contemporaneamente, sia uno dei principali limiti della teoria contrattualista della giustizia fiscale nota come principio del beneficio-ricevuto (la difficoltà di conoscere o misurare il vantaggio ottenuto dall’individuo come remunerazione delle tasse pagate, e il problema delle “preferenze rivelate”), sia la questione della coercizione. Questo ‘superamento’ sarebbe dipeso dai meccanismi del consenso e del voto democratico, in particolare attraverso complicati meccanismi di voto e regole di unanimità, così che la decisione sulle politiche fiscali fosse l’espressione di un consenso libero. Pur idealmente avallando l’intuizione di Wicksell, Einaudi (1940: 287ss.) sottolinea che il consenso è, prima di tutto, il presupposto del voto democratico e non (solo) il suo risultato, altrimenti la decisione della maggioranza non sarebbe mai riconosciuta dalla minoranza. In altre parole, Einaudi non ricerca una ‘soluzione’ di ‘ingegneria costituzionale’ ai due problemi summenzionati, ma rinvia ai fondamenti culturali, morali e simbolici, vale a dire alle ‘risorse’ fiduciarie (o a quello che oggi viene chiamato il ‘capitale sociale’) e simboliche (Silvestri 2012a) che costituiscono il fondamento di ogni legame sociale, e attraverso le quali le società riescono a superare i cosiddetti ‘dilemmi sociali’, come quello dei beni pubblici e del free rider.

In questa prospettiva, la classe governante, a condizione che sia riconosciuta (e governi) in nome di valori condivisi, è una figura di *terzietà* che sta al di là della mera legalità o positività della legge e garantisce l’equilibrio del sistema e la sua legittimità, inclusa la legittimità delle tasse<sup>13</sup>. Come scrive Einaudi nelle parole conclusive dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*:

<sup>12</sup> Sul tema dell’élite e i suoi sviluppi nella tradizione italiana di Scienza delle finanze, vd. SILVESTRI 2006, FORTE - SILVESTRI 2013.

<sup>13</sup> Si tratta di una questione fondamentale: “per poter essere esercitato in modo duraturo, il potere deve essere riconosciuto. Senza questo riconoscimento, esso è destinato a degenerare ben presto o nella violenza o nel crimine. Da ciò deriva la famosa domanda [...] da Bodin a Kelsen, e che si rivela ancor oggi di grande attualità: che cosa differenzia un governo da una banda di ladri? Le risposte a questa domanda...chiamano tutte in causa l’idea di un Riferimento. Riconosciamo il potere solo quando si riferisce a un senso a cui aderiamo” (SUPLOT 2006, 175).



A far pagare *coattivamente* imposte son buoni i reggitori qualunque. Ma il capo scelto dalla *valentior pars* dei cittadini [...] intende elevare i mortali dalla città terrena alla città divina, dove la parola “imposta” è sconosciuta, perché tutti sanno la ragione ed il valore del sacrificio offerto sull’altare della cosa comune (Einaudi 1940: 297, corsivo mio).

*La (buona) politeia e i casi storici di imposta come dono*

Per comprendere meglio il fenomeno fiscale, Einaudi (1940: 265ss) lo studia attraverso una ricerca storico-antropologica, quasi etnografica, o, per così dire, seguendo il principio *ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi jus; ergo ubi homo, ibi jus ... e ubi homo, ubi societas e ibi tributum*. In questo modo, Einaudi separa il problema dell’obbligo fiscale dalle risposte basate sull’imperativismo giuridico della sua epoca e facenti perno sulla nozione di *sovranità* statale, al fine di comprendere questo problema nell’orizzonte della sempre problematica tensione antropologica tra legge e libertà, istituzionale e individuale.

Attraverso un’analisi approfondita della finanza pubblica di modelli storicamente esistiti di buon governo e buona società, in primis la Polis di Pericle, Einaudi scopre l’esistenza delle *liturgie*: forme di contribuzione fiscale volontaria, “oblazioni spontanee” o “donazioni volontarie” alla *res publica*.

Il ‘dono’ fiscale è qui non solo una figura fondamentale di contribuzione libera e non coartata, ma è inteso anche come ciò che è al di là dell’approccio economico alla tassazione basato sul principio del beneficio-ricevuto, cioè al di là del principio di equivalenza e del mero calcolo costi-benefici, o del ‘dare’ e dell’‘avere’ derivanti dal sistema fiscale. Di questo ‘dono’ fiscale Einaudi mette in evidenza il suo potenziale per il legame sociale e, allo stesso tempo, la sua ambiguità e fragilità strutturale. Dalla sua analisi emerge come il dono è sempre suscettibile di essere mutato da una buona a una cattiva forma di dono, nonché in grado di minare quello stesso legame sociale. Per inciso, si noti come questa riflessione di Einaudi possa anche essere riletta come un superamento tanto del “bipolarismo manicheo” dono/scambio di Titmuss, quanto dello schematismo di Godbout, il quale sembra non aver conoscenza della teoria della tassazione nota come principio del beneficio-ricevuto, dove lo scambio di “equivalenti” entra in gioco, seppur in maniera problematica e irrisolta, nel rapporto tra contribuente e stato.

Per questa via, Einaudi scopre la presenza latente nella Polis periclea, come in ogni società, di circoli virtuosi e viziosi – in questo caso, ad esempio: “ambizione” ed “emulazione”, e “paura” e “invidia” tra coloro che contribuiscono con le liturgie (principalmente i ricchi), e tra questi e gli altri cittadini. Tali circoli virtuosi/viziosi, dipendenti dalle relazioni sociali e politiche (orizzontali e verticali) di reciprocità, sono al centro di un equilibrio sociale “estremamente delicato”, in cui il sistema fiscale svolge un ruolo centrale nella distribuzione degli oneri e dei benefici tra i cittadini: “la città tocca il fastigio più alto non a causa della finanza da essa condotta, ma la finanza periclea è nel tempo stesso

*condizione effetto ed indice della città giunta a perfezione politica*” (ivi: 272, corsivo mio).

### *Il punto critico della libertà*

Questa riflessione condurrà Einaudi alla formulazione della teoria del punto critico, che è il nucleo teorico delle sue *Lezioni di politica sociale*. È una teoria epistemologica e antropologica del limite e della libertà (Silvestri 2012a: 89-91; Heritier 2012), e, allo stesso tempo, una teoria esplicativa dei circoli viziosi/virtuosi fondanti ogni società ed istituzione, il cui fondamento ultimo è basato, nel *bene* e nel *male*, sulla libertà umana. Questa libertà è fondamentale e fondativa, da un punto di vista antropologico. È la libertà-responsabilità di fare il bene e il male, con i suoi conseguenti effetti a livello sociale: è una libertà sempre in bilico tra buono e cattivo governo, buona e cattiva società.

La teoria del punto critico afferma semplicemente che nei fenomeni sociali (siano essi associazioni di individui, istituzioni, culture e tradizioni, famiglie, mercato, stato, terzo settore etc.) esiste sempre un punto, una soglia, oltrepassata la quale ciò che prima era ‘buono’ si tramuta in ‘cattivo’ o viceversa. Dal punto di vista epistemologico è una teoria della conoscenza “negativa”: sappiamo che esiste questo limite, ma non sappiamo se e quando lo supereremo (Heritier 2012).

La teoria del punto critico nasce da una riflessione di Einaudi sulle ragioni dell’ascesa e della caduta delle società, e in quanto tale diviene una riflessione sulla tenuta o disgregazione del legame sociale. Questa tenuta o disgregazione del legame sociale dipende, in ultima istanza, dall’esercizio concreto della libertà e della responsabilità da parte degli individui componenti la società: dal rapporto che gli individui intrattengono tra di loro e con le istituzioni.

Non esiste una regola teorica la quale ci dica quando la diversità degenera nell’anarchia e quando l’uniformità è il prodotto della tirannia. Sappiamo soltanto che esiste un punto critico, superato il quale ogni elemento della vita sociale, ogni modo di vita, ogni costume che era sino ad allora mezzo di elevazione e di perfezionamento umano diventa strumento di degenerazione e di decadenza (Einaudi 1949: 231).

Nelle *Lezioni di politica sociale* non c’è alcuna contrapposizione ideologica tra stato e mercato, non ci sono i ‘buoni’ e i ‘cattivi’, per almeno due ragioni.

In primo luogo, perché le “forze” del “bene” e del “male” coesistono sempre in ogni individuo, in ogni ambito sociale e in ogni epoca (Einaudi 2017): tanto *nello* stato, quanto *nel* mercato, come anche *nella* società civile. Del resto, nelle *poleis* antiche la *corruzione* dei circoli virtuosi del dono (fiscale) non poteva essere imputata al mercato (non essendoci un mercato come lo conosciamo oggi). Semmai, questa corruzione del dono era spiegata da Einaudi attraverso una più realistica e ricca analisi delle passioni umane relazionali (invidia, odio, paura, etc.). Questa *relazionalità* è la causa di una *dinamica* sostanzialmente *non predicibile e non formalizzabile da un punto di vista teorico*.

In secondo luogo perché il problema della linea di demarcazione tra stato e mercato non è un problema risolubile teoreticamente, semmai, e anzitutto, è un *problema di limiti*, che vale tanto per l'ingerenza dello stato nel mercato, quanto per l'eventuale ingerenza o allargamento della logica economica del mercato in altri ambiti. È il problema, ad esempio, di capire se e quando l'intervento dello stato si trasforma da fisiologico in patologico. Certo, da liberale qual era, Einaudi era più propenso a sostenere, per dirla con Montesquieu, che il "potere corrompe, e il potere assoluto corrompe assolutamente", ma non aveva mai risparmiato critiche nemmeno al potere economico e al capitalismo monopolistico.

Di fronte all'emergente welfare state, Einaudi si mostra molto favorevole al principio dell'"eguaglianza nei punti di partenza", ma mostra subito come la discussione sulla validità e ambito di applicazione di questo principio non possa essere risolta teoreticamente, dipendendo ancora una volta dalle dinamiche, non predicibili, delle relazioni sociali e politiche, e, in ultima analisi, dalla libertà-responsabilità umana.

A questo riguardo, la sua analisi dei pro e contro della "garanzia statale di un minimo di vita" (o quello che oggi chiameremmo un reddito minimo garantito) e dell'introduzione di un sistema pensionistico universale è illuminante, sia per comprendere il ragionamento sulla questione del limite, sia perché individua lucidamente tre potenziali fonti di *corruzione del welfare state, nel doppio senso oggettivo e soggettivo*.

La concessione di un dono gratuito non produce di solito gratitudine e sforzo per meritare il dono, ma recriminazioni per l'insufficienza di esso. E come le scene più abbominevoli di contegno indecente fra persone ordinariamente bene educate si osservano nei grandi ricevimenti, nei quali è offerto elegante ed abbondante rinfresco; così è temibile la corsa al chiedere da parte degli elettori e al promettere di partiti politici aumenti alla miserabile e spregevole cifra della pensione di stato. Dopo brevissimi anni si dimenticherà la premessa essenziale del sistema: che la misura della pensione debba essere fissata ad un livello che sia un punto di *partenza*, e si finirà per mutarla in guisa che essa sia per i più il punto di arrivo, crescendo a dismisura lo stimolo dell'ozio [...] Roma non cade sotto i colpi dei barbari, era già caduta prima, guasta dalla corruzione interna la quale aveva trovata lapidaria espressione nelle immortali parole *panem et circenses* (Einaudi 1949: 86).

Nelle *Lezioni di politica sociale* Einaudi non individua solo il problema per cui il welfare state può corrompere lo spirito donativo, di aiuto reciproco e mutua assistenza insito nella socialità primaria. Egli individua anche quei fattori di rischio che molti anni dopo, a partire dalla (mai finita) crisi del welfare state, verranno considerati tra i peggiori 'mali' e malfunzionamenti del welfare state: 1) il rischio insito nel concepire e mettere in pratica un welfare state come dono puro e "gratuito"; 2) il rischio che la classe politica strumentalizzi il 'dono' del welfare state per fini di consenso politico, diventando a sua volta fonte di

corruttela e clientelismi, e che i cittadini, a loro volta, si lascino corrompere da questi ‘doni’ (un caso particolare di ‘dono avvelenato’); 3) il rischio che il welfare state corrompa l’etica del lavoro e lo spirito di iniziativa, autonomia e responsabilità (creando quelle situazioni che verranno poi chiamate di *welfare dependency*), e che, in ultima istanza, finisca con l’allontanare o ‘spiazzare’ lo stesso senso di responsabilità collettiva (si v., fra gli altri: Goodin 1993, 1998; Schmidt 1998: 63-72; Pearson 2000: 21-22; Saunders 2007: 54). Dunque, un effetto sostanzialmente contrario a quello che una “socialist social policy” avrebbe dovuto realizzare.

A questo riguardo, è stato giustamente sostenuto che se si può parlare di “*limiti morali del mercato*” (Sandel 2012) occorre ricordare che ci sono anche “*limiti morali del welfare*” (Curchin 2016). Non basta però, a questo riguardo, portare prove empiriche per argomentare pro o contro queste tesi<sup>14</sup>, e tanto meno per risolvere la questione del limite. Le prove empiriche possono al massimo dimostrare la verità di una situazione storicamente contingente, o al limite l’esistenza di diverse culture del mercato o del welfare state o della cosiddetta “tax morale”<sup>15</sup>.

La soluzione di questi dilemmi morali (del mercato e del welfare) non è infatti fornita da Einaudi né in chiave teorica, né con prove empiriche (se non parzialmente attingendo al ‘laboratorio’ della storia, e in ragionamenti ispirati dalla prudenza e/o additando i rischi derivanti dal superamento di quei limiti), né in chiave meramente istituzionale, appunto perché tale ‘soluzione’ rinvia al punto critico della libertà individuale e collettiva. Questo non vuol dire che le istituzioni non siano importanti. Ma un conto sono le istituzioni, o la “lettera” della “legge”, un altro è il loro “*spirito*”, per usare la distinzione di S. Paolo, richiamata da Einaudi:

la libertà, che è esigenza dello spirito, che è ideale e dovere morale, non abbisogna di istituzioni giuridiche che la sanciscono e la proteggono, non ha d’uopo di vivere in questa o quella specie di società politica, autoritaria o parlamentare, tirannica o democratica; di una particolare economia liberistica o di mercato ovvero comunista o programmata. La libertà esiste, se esistono uomini liberi; muore se gli uomini hanno l’animo di servi (Einaudi 1949: 239).

La libertà non dipende da fatti esteriori come l’organizzazione sociale e politica. Queste sono non la causa, ma il risultato della libertà o della sua mancanza. Se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica sociale o politica. La lettera non potrà uccidere lo spirito (ivi: 241).

<sup>14</sup> Si v. ad esempio Gintis 2012 e Bowels 2012.

<sup>15</sup> Si v., ad es., Hirschmann (1982); Esping-Andersen (1990); Alm, Torgler (2006).

In una società autenticamente liberale e di cittadini ‘adulti’ e responsabili, la risposta a questi dilemmi non può che essere rinviata alla loro libertà e responsabilità: alla loro capacità o incapacità di tenere in vita quello spirito, e alla loro capacità o incapacità di non lasciarsi “uccidere” da quelle istituzioni che hanno creato per servire la libertà e non per asservirla.

## BIBLIOGRAFIA

- ALM, J., TORGLER, B. (2006), “Culture differences and tax morale in the United States and in Europe”, *Journal of Economic Psychology*, 27: 224-246.
- ARCHARD 2002: D. ARCHARD, *Selling yourself: Titmuss’s argument against a market in blood*, «The journal of ethics», VI, 1, 87-102.
- ARROW 1972: K.J. ARROW, *Gifts and exchanges*, in *Philosophy & Public Affairs*, 343-362.
- BERRIDGE 1997: V. BERRIDGE, *AIDS and the gift relationship in the UK*, in Titmuss [1970] 1997, 15-40.
- BOULDING 1967: K. BOULDING, *The Boundaries of Social Policy*, «Social Work», XII, 3-11.
- BOWLES 2012: S. BOWLES, *How Markets Crowd In Morals*, “Boston Review”, June 25, 2012 (<http://bostonreview.net/bowles-markets-crowd-in-morals>)
- COOPER - CULYER 1968: M. COOPER - A. CULYER, *The Price of Blood: An Economic Study of the Charitable and Commercial Principle*, Institute of Economic Affairs, London.
- CURCHIN 2016: K. CURCHIN, *From the Moral Limits of Markets to the Moral Limits of Welfare*, «Journal of Social Policy», XLV, 101-118, doi:10.1017/S0047279415000501.
- DEI 2008: F. DEI, *Il dono del sangue tra realtà biomedica, contesti culturali e sistemi di cittadinanza*, in *Il dono del sangue, per un’antropologia dell’altruismo*, a cura di F. Dei - M. Aria - G.L. Mancini, Pisa, 9-40.
- DOUGLAS 1971: M. DOUGLAS, *Review of ‘The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy’*, «Man», n.s., VI, 3, 499-500.
- EINAUDI [1940] 1959: L. EINAUDI, *Miti e paradossi della giustizia tributaria*, Torino.
- EINAUDI 1949: L. EINAUDI, *Lezioni di politica sociale*, Torino.
- EINAUDI 2017: L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, critical edition with an Introduction and Afterword by P. Silvestri, London-New York.
- ESPING-ANDERSEN 1990: G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- FONTAINE 2002: P. FONTAINE, *Blood, politics, and social science. Richard Titmuss and the Institute of Economic Affairs, 1957-1973*, «Isis», XCIII, 3, 401-434.

- FONTAINE 2004: P. FONTAINE, *Richard Titmuss on social cohesion: a comment*, «European Journal of Political Economy», XX, 795-797.
- FORTE - SILVESTRI 2013: F. FORTE - P. SILVESTRI, *Pareto's sociological maximum of utility of the community and the theory of the elites*, in J. G. Backhaus (ed.), *Essentials of Fiscal Sociology. Conceptions of an Encyclopedia*, Series: Finanzsoziologie - Volume 5, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2013, pp. 231-265.
- FOURCADE - HEALY 2007: M. FOURCADE - K. HEALY, *Moral views of market society*, «Annual Review of Sociology», XXXIII, 285-311.
- FREY - JEGEN 2001: B.S. FREY - R. JEGEN, *Motivation Crowding Theory*, «Journal of Economic Surveys», XV, 5, 589-611.
- FREY - OBERHOLZER-GEE 1997: B.S. FREY - F. OBERHOLZER-GEE, *The Cost of Price Incentives: An Empirical Analysis of Motivation Crowding-Out*, «American Economic Review», LXXXVII, 4, 746-55.
- FREY - OBERHOLZER-GEE - EICHENBERGER 1996: B.S. FREY - F. OBERHOLZER-GEE - R. EICHENBERGER, *The Old Lady Visits Your Backyard: A Tale of Morals and Markets*, «The Journal of Political Economy», CIV, 6, 1297-1313.
- GINTIS 2012: H. GINTIS, *Giving Economists Their Due*, «Boston Review», June 25, 2012 (<http://bostonreview.net/gintis-giving-economists-their-due>)
- GODBOUT - CAILLÉ [2000] 2002: J.T. GODBOUT - A.C. CAILLÉ, *L'Esprit du don*, Paris; trad. it: *Lo spirito del dono*, in collaborazione con A. Caillé, nuova edizione aumentata, Torino 2002.
- GOODIN 1993: R.E. GOODIN, *Moral atrophy in the Welfare State*, «Policy Sciences», XXVI, 63-78.
- GOODIN 1998: R.E. GOODIN, *Social Welfare as a Collective Social Responsibility*, in *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*. Cambridge.
- GOODIN - HEADLEY - MUFFELS - DIRVEN 1999: R.E. GOODIN - B. HEADLEY - R. MUFFELS - H.J. DIRVEN, *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- HAUSMAN - MCPHERSON 2006: D.M. HAUSMAN - M.S. MCPHERSON, *Economic Analysis, Moral Philosophy and Public Policy*, Cambridge.
- HERITIER 2012: P. HERITIER, *Useless Non-Preaching? The Critical Point and the Complex Anthropology of Freedom in Luigi Einaudi*, in HERITIER - SILVESTRI 2012, 275-312.
- HIMMELFARB 1994: G. HIMMELFARB, *A de-moralized society: The British/American experience*, «Public Interest», CXVII, 57-80.
- HIRSCHMAN 1982: A.O. HIRSCHMAN, *Rival interpretations of market society: civilizing, destructive, or feeble?*, «Journal of Economic Literature», XX, 1463-1484.
- LE GRAND 1997A: J. LE GRAND, *Afterword*, in TITMUSS 1997, 333-339.
- LE GRAND 1997B: J. LE GRAND, *Knights, Knaves or Pawn? Human behavior and social policy*, «Journal of Social Policy», April, 149-69.
- LOMASKY 1983: L.E. LOMASKY, *Gift Relations, Sexual Relations and Freedom*, «The Philosophical Quarterly», XXXIII, 132, 250-258.
- MARCHIONATTI - CEDRINI 2016: R. MARCHIONATTI - M. CEDRINI, *On the Theoretical*

- and Practical Relevance of the Concept of Gift to the Development of a Nonimperialist Economics*, «Review of radical political economy», 1-17.
- MAUSS 1990 [1923-24]: M. MAUSS, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, New York.
- MIROWSKI 2001: P. MIROWSKI, *Refusing the gift*, in *Postmodernism, Economics and Knowledge*, ed. by S. Cullenberg - J. Amariglio - D.F. Ruccio, New York, 431-458.
- REISMAN 2001: D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: Welfare and Society*, 2nd ed., London.
- REISMAN 2004: D.A. REISMAN, *Richard Titmuss: welfare as good conduct*, «European Journal of Political Economy», XX, 771-794.
- SANDEL 2012: M. SANDEL, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. London.
- SANDERS 1999: W. SANDERS, *Unemployment Payments, the Activity Test and Indigenous Australians: Understanding Breach Rates*, CAEPR Research Monograph 15. Canberra.
- SATZ 2010: D. SATZ, *Why Some Things Should Not be for Sale: The Moral Limits of Markets*, New York-Oxford.
- SAUNDERS 2007: P. SAUNDERS, *The Government Giveth and the Government Taketh Away*, St Leonards The Centre for Independent Studies, <http://journals.cambridge.org>.
- SCHMIDTZ 1998: D. SCHMIDTZ, *Taking Responsibility*, in *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*. Cambridge.
- SCOTT - SEGLOW 2007: N. SCOTT - J. SEGLOW, *Altruism*, New York.
- SEGLOW 2004: S. SEGLOW, *Altruism and freedom*, in J. SEGLOW (ed.), *The ethics of altruism*, London: Frank Cass.
- SHEARMUR 2001: J. SHEARMUR, *Trust, Titmuss and blood*, «Economic Affairs», XXI, 1, 29-33.
- SINGER 1973: P. SINGER, *Altruism and commerce: a defense of Titmuss against Arrow*, in «Philosophy & public affairs», II, 3, 312-320.
- SILVESTRI 2006: P. SILVESTRI, *Il buongoverno nel pensiero di Einaudi e Mosca: tra governo della legge e governo degli uomini*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XL, 2006, pp. 157-196.
- SILVESTRI 2008: P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*. Soveria Mannelli.
- SILVESTRI 2012A: P. SILVESTRI, *The ideal of good government in Luigi Einaudi's Thought and Life: Between Law and Freedom*, in *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, ed. by P. Silvestri - P. Heritier, Firenze, 55-95.
- SILVESTRI 2012B: P. SILVESTRI, *After-word. Which (good-bad) man? For which (good-bad) polity?*, in *Good government, Governance and Human Complexity. Luigi Einaudi's Legacy and Contemporary Society*, ed. by P. Heritier - P. Silvestri, Firenze, 313-332.
- SILVESTRI 2012C: P. SILVESTRI, *Economia, diritto e politica nella filosofia di Croce. Tra finzioni, istituzioni e libertà*, Torino.

- SILVESTRI 2015: P. SILVESTRI, *Anthropology of freedom and tax justice: between exchange and gift. Thoughts for an interdisciplinary research agenda*, in «Teoria e critica della regolazione sociale», II, 115-132.
- SILVESTRI 2016: P. SILVESTRI, *Freedom and taxation between good and bad polity, and the economist-whole-man*, in L. EINAUDI, *On Abstract and Historical Hypotheses and on Value judgments in Economic Sciences*, London-New York.
- SLOTERDIJK 2010: P. SLOTERDIJK, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, Berlin; trad. it.: *La mano che prende e la mano che dà*, Milano 2012.
- SOLOW 1971: R.M. SOLOW, *Blood and thunder*, «Yale Law Journal», LXXX, 1696-1711.
- STAROBINSKI 1995 [1994]: J. STAROBINSKI, *Largesse*, édition de la Réunion des Musées nationaux, Paris 1994; trad. it., Torino 1995.
- STEINER 2003: P. STEINER, *Gifts of blood and organs: the market and "fictitious" commodities*, «Revue française de sociologie», XLIV, 5, 147-162.
- STEWART 1984: R.M. STEWART, *Morality and the market in blood*, «Journal of applied philosophy», I, 227-237.
- SUPIOT [2005] 2006: A. SUPIOT, *Homo Juridicus*, Paris; trad. it.: *Homo Juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Milano 2006.
- SUTTON 2009: P. SUTTON, *The Politics of Suffering*, Carlton, Melbourne.
- THANE 1978: P. THANE, *Introduction*, in *The Origins of British Social Policy*, ed. by P. Thane, London.
- TITMUSS 1968: R.M. TITMUSS, *Commitment to Welfare*, London.
- TITMUSS [1970] 1997: R.M. TITMUSS, *The Gift Relationship. From human blood to social policy*, ed. by A. Oakley - J. Ashton, expanded and updated edition, London.
- WICKSELL 1896 [1967]: K. WICKSELL, *Finanztheoretische Untersuchungen*, Jena; engl. transl.: *A new principle of just taxation*, in *Classics in the theory of public finance*, ed. by R. Musgrave - A.T. Peacock, London, 72-118.